



Acculturation ecclésiastique et “ religion populaire ”

Thierry Wanegffelen

► To cite this version:

Thierry Wanegffelen. Acculturation ecclésiastique et “ religion populaire ” : Hommage à l’auteur du concept de “ profanisation ”. Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet, Presses universitaires de la Méditerranée, pp.259-276, 2007. hal-00285054

HAL Id: hal-00285054

<https://hal.science/hal-00285054>

Submitted on 4 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Acculturation ecclésiastique et « religion populaire »

Hommage à l'auteur du concept de « profanisation »

par Thierry Wanegffelen

« Des idolâtres baptisés » : ainsi Christophe Sauvageon, le prieur de Sennely en Sologne, décrit-il en 1700 les ouailles qui lui sont confiées. L'expression est fameuse, et souvent citée. Elle exprime le désespoir de ce bon pasteur devant son incapacité à faire renoncer ses paroissiens à un ensemble de pratiques et de croyances qu'il juge non-chrétiennes et proprement « superstitieuses »¹. En cela, Sauvageon est bien représentatif des prêtres français alors nouvellement issus des séminaires de la Réforme (post-)tridentine qui ne comprennent plus le peuple des campagnes². D'ailleurs, plus personne aujourd'hui n'accepterait de reprendre cette formule lapidaire, sinon justement pour décrire cette incompréhension qui ne fait que s'accroître au cours du XVIII^e siècle. Et pourtant, la manière dont est communément posée la question, si rebattue pourrait-on croire depuis les années 1970, de la « religion populaire »³ s'éloigne-t-elle tant que cela de l'interprétation cléricale des croyances des ruraux comme autant de « superstitions » ?

Encore et toujours le point de vue du missionnaire

En effet, lorsqu'ils utilisent ce dernier terme, les ecclésiastiques se réfèrent à la définition qu'en a donnée saint Augustin au tournant des IV^e et V^e siècles : les « survivances » (*super-stare* signifie « être au-dessus de », d'où « être témoin », ou bien « survivre ») de croyances et de pratiques, le plus souvent païennes mais aussi juives, selon la dénonciation de l'apôtre Paul, que l'Incarnation et l'institution de l'Église par le Ressuscité ont en principe abolies⁴. Or, la « religion populaire » n'est-

¹ « Plutôt superstitieux que dévots » : ainsi décrit-il les Solognots. Bernard Dompnier (dans *La Superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, 1998) invite très justement à distinguer « la superstition », au singulier, qui désigne, pour les théologiens catholiques, l'écart grave par rapport à la dévotion, et « les superstitions », au pluriel, qui renvoie davantage au champ de la pastorale et désigne les déviations résultant de la permanence d'une ignorance des peuples des campagnes dont un clergé paroissial instruit pourra venir à bout. Les deux sens, et les deux usages, du singulier et du pluriel, coexistent, me semble-t-il, dès le XVI^e siècle. Notons que du côté protestant, « superstition », au singulier, et « dévotion » sont des quasi-synonymes désignant cette religiosité « papiste » — ou plutôt « papistique » — du geste qu'un clergé avide et corrompu a imposée au peuple des chrétiens, qui ne demande pourtant qu'à être converti à la « vérité de l'Évangile ».

² Ce dont la meilleure illustration est sans doute l'œuvre de l'abbé Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) : *Traité des Superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens*, éd. en 1679, et *Traité des Superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte*, 2 vol. éd. en 1703-1704 : éd. partielle par J.-M. Goulemot, Paris, 1984.

³ Convergence historiographique dans les années Soixante-dix sur ce thème de la « religion populaire » : le congrès de Besançon de 1974 a donné lieu à la publication de deux vol. : *La Piété populaire au Moyen Âge*, en 1976, et *La Piété populaire de 1610 à nos jours*, en 1977. Au même moment, Bernard Plongeron dirige *La Religion populaire. Approches historiques* (Paris, 1976), ainsi qu'avec R. Pannet, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire* (Paris, 1976), le CNRS organise un colloque sur ce thème en 1977 (*La Religion populaire*, Paris, 1979), et Alphonse Dupront, quant à lui, étudie dans la *Revue d'Histoire de l'Église de France* (t. 64, 1978, p. 185-202) « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale ».

⁴ Jean-Claude Schmitt, « Les "superstitions" », dans *Histoire de la France religieuse*, t. I, « Des origines au XIV^e siècle », Paris, 1988, p. 419-551, en particulier p. 425 et 428-429.

elle pas d'une manière similaire, et ceci depuis les folkloristes du XIX^e siècle, analysée en terme d'« archaïsmes » ? Ne souligne-t-on pas avec insistance l'existence d'une ambivalence (pour le moins) entre une religion établie par « en-haut » — qu'on dira « chrétienne », « officielle » et/ou « savante » — et une religiosité ambiante multiséculaire — bien antérieure, donc, à la christianisation —, qui perdurerait « en-bas » ? À ce compte, la religion populaire serait quelque contre-religion chrétienne, une sorte de contre-culture venue du fond des âges païens et résistant à la christianisation. Poussant les choses à l'extrême, l'historien italien Carlo Ginzburg a même suggéré qu'elle aurait fait l'objet d'« une transmission directe, orale, de génération en génération » dans les « classes subalternes », et cela encore aux XVI^e et XVII^e siècles⁵. Cette hypothèse était trop radicale pour convaincre vraiment. Toutefois, on insiste fréquemment sur les permanences relevées à propos de l'emplacement des lieux de culte, tant d'églises ayant été élevées sur des temples gaulois ou romains, et sur les similitudes présentées par un si grand nombre de saints avec des divinités antérieures. Tout se serait passé, argumente-t-on alors, comme si l'Église, en Occident, avait dû s'adapter aux besoins spirituels du peuple des campagnes au point de maintenir nombre de ses pratiques, pourtant *a priori* sans lien avec le christianisme. Au début de ce siècle, on a ainsi pu voir dans les saints les « successeurs des dieux⁶ », au sens en fait de leurs purs et simples avatars, leur culte n'étant que la transposition de cérémonies païennes en théorie condamnées par les évangelisateurs mais au fond perpétuées sous la pression des ruraux.

Évidemment, dans une telle optique, il est difficile de considérer ces derniers comme ayant été *réellement* christianisés. De là à dénoncer la « légende du Moyen Âge chrétien », il n'y a qu'un pas, qu'on a pu voir franchi en 1971 par Jean Delumeau, « non sans quelque provocation », d'ailleurs, et cela dans le dessein de faire ainsi avancer la recherche, comme il l'a reconnu en 1996⁷. Au XVI^e siècle, les clergés, aussi bien catholique que protestants, auraient pris conscience du caractère terriblement incomplet de la christianisation de l'Occident, d'où leur activisme pastoral, finalement couronné d'un succès réel mais éphémère, puisque dès le XVIII^e siècle on assiste à une véritable « déprise chrétienne », la « déchristianisation »⁸.

On s'en rend compte, ce point de vue ne peut qu'évoquer celui des pasteurs protestants ou des missionnaires catholiques des XVI^e-XVIII^e siècles, qui ont alors prétendu « évangéliser » les campagnes d'Europe, véritables « Indes de l'intérieur » ou « Indes d'ici » selon les seconds — prompts à faire le rapprochement avec ce que les « lettres édifiantes » expédiées des missions

⁵ Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980, rééd. 1993, p. 99. Sous le nom de « sorcellerie », les élites occidentales auraient en fait tenté de réprimer dans le « peuple » une religion et une culture indo-européennes très anciennes, dont le type le plus pur actuellement discernable serait le chamanisme sibérien. Voir *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, 1^{re} éd. ital. 1966, trad. franç. Paris, 1980, et *Le Sabbat des sorcières*, 1^{re} éd. ital. 1989, trad. franç. Paris, 1992.

⁶ P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.

⁷ Jean Delumeau (en collaboration désormais avec Monique Cottret), *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1996 : de fait, la formule est maintenant suivie d'un point d'interrogation. En 1979, déjà, dans « L'histoire de la christianisation » (repr. dans *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, 1981, p. 138-153), Jean Delumeau nuançait ses vues tout en se « dirigeant vers la même conclusion [qu'en 1971] : la légende du Moyen Âge chrétien, la permanence d'oppositions au christianisme en pleine chrétienté, la lenteur de la christianisation sur le terrain » (p. 138).

⁸ Jean Delumeau, « L'historien chrétien face à la déchristianisation », dans *L'Historien et la foi*, Paris, 1996, p. 83-99, notamment p. 91-97.

lointaines présentaient d'un paganisme qu'on pouvait croire universel⁹ ! Instruits, et même désormais cultivés, les prêtres post-tridentins sont ainsi aussi enclins à retrouver chez leurs ouailles ce qu'ils savent des superstitions des païens de l'Antiquité¹⁰ : le jeu des similitudes confondues avec des identités brasse alors les siècles et les continents dans une universalité totale — qu'on permette ce pléonasme —, spatiale et temporelle tout à la fois. Du côté protestant, il est de même entendu que les fidèles, surtout ceux des campagnes, doivent être enseignés par les pasteurs. C'est vrai dans les États luthériens, mais également dans les territoires réformés où le pouvoir est acquis au protestantisme. Ainsi est publié à Bâle en 1549 un traité sur *L'Office pastoral des ministres de l'Église dans les villages* : le clergé protestant commence, comme son homologue catholique, à chercher à imposer ses croyances aux populations rurales de l'Allemagne, présentées en particulier dans ce traité comme profondément attachées à leurs vieilles « superstitions »¹¹.

L'interprétation de type ethnographique — ou folkloriste — partage donc bien des points communs avec celle des ecclésiastiques de tout bord et, comme elle, elle est essentiellement normative, elle pêche assurément par l'assimilation du christianisme à la seule religion des clercs, jugeant dès lors la christianisation à l'aune des critères de ces derniers¹².

Elle tend donc à faire du christianisme une religion des élites : parler de « religion populaire », n'est-ce pas d'ailleurs reprendre à son compte l'opposition entre « culture populaire » et « culture des élites », comme si elle allait de soi ? Or, cette évidence-là, justement, est remise en question par les historiens mêmes qui en avaient fait, dans un premier temps, la base de leurs recherches sur les mentalités et leur évolution en Europe à l'époque moderne, mais qui ne peuvent, en approfondissant leur réflexion sur la question, que constater : « La culture populaire [...] est influencée par la culture des élites, sur laquelle elle déteint à son tour, dans des mouvements feutrés et profonds [...] »¹³.

Relativiser les oppositions et insister sur les influences réciproques permet d'éviter tout manichéisme simpliste. Or, on peut faire de même et abandonner la présentation statique traditionnelle de la religion populaire pour une définition qui se voudrait plus dynamique : loin de n'être que ce qui résiste en-bas, la religion populaire résiderait plutôt justement dans la tension entre ce qui cherche à s'imposer d'en-haut et la résistance qui lui est opposée, assortie de demandes propres et fortes, qui ne demeurent pas, en retour, sans influence en-haut. Ainsi, elle serait au sens fort une « religion vécue », réaction constante aux sollicitations et aux exigences ecclésiastiques — ce « prescrit » qui, comme l'a bien montré Jean Delumeau, subit lui aussi l'influence des fidèles¹⁴ —, et donc lieu d'un perpétuel

⁹ Marc Venard, « “Vos Indes sont ici” ». Missions lointaines et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVII^e siècle », dans *Les Réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1984, p. 83-89.

¹⁰ Régis Bertrand, « Trier les sacralités », dans *L'Âge de raison (1620-1750)*, t. IX de l'*Histoire du Christianisme*, Paris, 1997, p. 924-930, en particulier p. 926.

¹¹ Johannes Rivius, *De Officio pastoralis ministrorum Ecclesiae in pagis*, Bâle, 1549, p. 7.

¹² Comme le reconnaît d'ailleurs tout à fait Jean Delumeau dans son article de 1996, p. 89-90.

¹³ Robert Muchembled, dans *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, 1988, p. 83, continue même « [...] auxquels je n'ai pas donné leur juste place autrefois ». L'évolution de la pensée de cet auteur, sensible entre *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1978, et cet ouvrage de 1988, est, de fait, remarquable, et elle témoigne d'une réflexion historique se poursuivant sans cesse.

¹⁴ Voir « La dialectique du “prescrit” et du “vécu” », leçon inaugurale de Jean Delumeau au Collège de France, Paris, 1975, et encore, sous la direction du même, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979.

compromis. La liturgie offre ainsi bien des exemples de semblables « figures de compromis », pour reprendre l'expression très bienvenue de Jean-Claude Schmitt¹⁵ : des demandes venues d'en-bas se fondent et se mêlent aux prescriptions d'en-haut, selon un rapport fluctuant selon les cas, les moments et les lieux, sur le mode de l'adoption, de l'adaptation ou au contraire de la récupération, certaines de ces demandes et de ces prescriptions restant d'ailleurs privées de tout effet. Le culte des saints, avant les prises de position tridentines puis les nouvelles règles de canonisation, se développe manifestement de cette manière.

On peut affiner l'analyse, pour tenter de mieux saisir ce qui est entendu par « en-haut » et « en-bas ». Ainsi F.-A. Isambert a remis en doute l'idée commune que la « religion populaire » s'opposait à la « religion officielle » ; au contraire, selon cet auteur, elle correspondrait plutôt à une manière intuitive et non-intellectuelle de vivre le fait religieux et elle s'opposerait par là-même à une religion qu'on dirait volontiers « savante » — cet adjectif renvoyant donc moins à un certain niveau d'instruction qu'à un type psychologique donné¹⁶. De cette manière, est écarté tout risque de voir dans la religion populaire une quelconque « religion des classes populaires¹⁷ ». L'examen de la religion de Louis XIV est à cet égard instructif : quoique capable de réfléchir par lui-même aux débats religieux de son temps (contre les protestants, contre les jansénistes, contre les ultramontains...), le « Roi Très-Chrétien », dans sa pratique, ne diffère en fait guère des plus humbles de ses sujets. Il ne suit pas la messe à Versailles dans l'un de ces missels bilingues latin-français dont l'usage se répand dans les milieux dévots au cours du XVII^e siècle, mais, enchaînant *Pater* et *Ave*, il égrène son chapelet durant l'essentiel d'une cérémonie qui lui demeure lointaine, sauf pendant l'élévation de l'hostie consacrée, instant d'adoration attentive, où la ferveur, au moins affichée, est de rigueur. Ainsi le prescrivent les ecclésiastiques.

Il serait donc vain de prétendre donner à l'épithète « populaire » la moindre signification de nature sociologique. Si elle peut être conservée, c'est sans doute au sens très particulier que lui donnait un curé parisien du XVI^e siècle : « J'appelle peuple tous ceux qui ne sont pas du clergé¹⁸. » Or, cette remarque nous renvoie à un changement profond qui paraît avoir affecté, en Occident, les mentalités des milieux ecclésiastiques entre, disons, le XIII^e et le XVII^e siècle et que toute réflexion sur la religion populaire doit prendre en considération.

Des « croyances des simples » aux « superstitions des ignorants »

« Certes, constate avec bon sens Jean-Claude Schmitt¹⁹, il ne faut pas exagérer [la distinction des clercs et des laïcs] : un curé de campagne fut de tout temps plus proche de ses paroissiens que des

¹⁵ Jean-Claude Schmitt, « Les “superstitions” », ouvr. cit., p. 423 : « Sur la ligne de front fluctuante que les usages du mot “superstition” dessinent à travers les siècles, l'assaut n'est jamais venu d'un côté seulement : la pression des “superstitions” a toujours entretenu avec la loi et l'autorité un rapport dialectique dont le produit historique, qu'on nomme l'histoire religieuse, est un enchevêtrement et une succession de “figures de compromis”. »

¹⁶ F.-A. Isambert, *Le Sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, 1982.

¹⁷ Ainsi, Carlo Ginzburg dans « Religioni delle classi popolari », *Quaderni Storici*, 41, 1979.

¹⁸ René Benoît, curé de Saint-Eustache de Paris, *Advertissement exhortatoire à ceux de la paroisse de Saint-Eustache à Paris*[...], Paris, 1569, fol. 8 r^o.

¹⁹ Jean-Claude Schmitt, « Les “superstitions” », ouvr. cit., p. 421.

grands théologiens de l'Université. » Toutefois, une évolution se repère sur plusieurs siècles, qui tend, peu à peu, à séparer les clercs des laïcs, jusqu'à ce que la Réforme (post-)tridentine exalte dans le prêtre « l'homme du sacrifice » et insiste, avec l'École française de spiritualité au XVII^e siècle, sur l'identité du prêtre et de Jésus-Christ.

Ainsi, les clercs même séculiers se distinguent de plus en plus des laïcs qui les entourent. Et cette différenciation croissante les conduit à accepter de moins en moins volontiers que les fidèles puissent vivre leur christianisme d'une autre manière qu'eux-mêmes. Ou, comme l'explique Marc Venard, « il s'opère une rupture dans la conscience du sacré²⁰ ». Thomas d'Aquin († 1234), quoiqu'auteur de la *Somme théologique*, n'en continuait pas moins à afficher le plus grand respect pour « les croyances des simples » : il les considérait comme pleinement chrétiennes, et il estimait notamment que le paysan qui traçait sur lui-même le signe de la croix en disant « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Amen », exprimait alors, à sa manière, nécessairement différente de celle du « docte », la plénitude du message chrétien. Deux exemples montreront que cette façon de voir a été largement partagée par les ecclésiastiques de l'Occident médiéval.

Le premier est extrait des *Miracles de sainte Foy*, qu'écrit Bernard, maître de l'école cathédrale d'Angers, à la suite d'un pèlerinage à Conques accompli en 1015²¹. L'aspect trop riche de la statue-reliquaire, l'exubérance de la foule des « gens simples » qui se pressent pour se prosterner devant elle mais aussi la toucher, gênent d'abord ce « docte » du Nord, au point, raconte-t-il, qu'il n'y voit dans un premier temps qu'« une pratique superstitieuse où se perpétue un rite de culte des anciens dieux ou plutôt des démons », « une coutume mauvaise et tout à fait contraire à la religion chrétienne ». Toutefois, il change bientôt d'avis : un miracle lui révèle que « les détracteurs de la statue attaquent en fait la sainte martyre elle-même », et il ne peut par ailleurs que constater qu'« il n'y a pas là d'idole impie donnant lieu à un rite de sacrifice ou de divination, mais qu'il s'agit du pieux mémorial d'une vierge sainte devant lequel les fidèles trouvent plus dignement et plus abondamment la componction qui leur fait implorer pour leurs péchés sa puissante intercession ». Ainsi, la religiosité des « simples » qui n'en sont pas moins des « fidèles » est acceptée par cet homme d'Église qui estime finalement qu'« aucune erreur ancienne n'en a été renouvelée, les pouvoirs des saints n'en ont pas été réduits, et la religion n'en a subi aucun dommage ». S'il adhère à la définition augustinienne de la superstition comme survivances de pratiques païennes, il n'en constate aucune trace dans des manifestations de piété qui lui sont pourtant étrangères. Prier une sainte de Dieu, ce n'est pas se montrer païen, ou idolâtre. Pour cela, il faudrait accomplir des sacrifices ou s'adonner à la magie en se livrant à la

²⁰ Marc Venard, « Un programme pastoral au début du XVI^e siècle. les ordonnances pour le gouvernement du diocèse de Tours », *Revue Mabillon*, 69 (n.s. 8), 1997, p. 263-275, ici p. 268. Voir aussi, « Dans l'affrontement des Réformes du XVI^e siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire », dans *La Religion populaire*, ouvr. cit., p. 115-125, où cet historien insiste pour sa part sur le fait que si les Églises réformées ont poussé cette rupture jusqu'à ses dernières conséquences, l'Église catholique a préféré éviter de combattre simultanément sur le front de la controverse contre le protestantisme et sur celui du combat contre les croyances et les rites auxquels, malgré leur condamnation par les clercs, le peuple chrétien demeurerait attaché. Elle ne se livre à ce dernier que quand la victoire est acquise sur le protestantisme. Ou, comme on l'a souvent fait remarquer, les bûchers ne s'allument pour des sorcières que lorsque ceux des hérétiques s'éteignent.

²¹ Cité par Georges Duby, *L'An Mil*, Paris, 1967. Voir le commentaire de Catherine Vincent en annexe de son article « La place des laïcs dans l'Église médiévale », dans *Histoire religieuse*, numéro spécial en 2 vol. dirigé par Jérôme Grondeux et Thierry Wanegffelen, *Historiens et Géographes*, n°341, octobre 1993, et n°343, mars-avril 1994, t. I, p. 255a-271b, ici p. 271a-b.

divination. Tout différents de lui qu'ils sont, les fidèles de Sainte-Foy de Conques sont bel et bien chrétiens aux yeux de l'écolâtre Bernard. C'est cette conviction qui le conduit, de retour à Angers, à rédiger le récit des miracles de la sainte et, par là, à soutenir de fait le développement du culte rendu à sa relique de Conques.

Le second exemple est plus tardif. Il figure également dans un récit ecclésiastique de miracles. Parmi les nombreux miracles attribués au crucifix du *Volto santo* de Lucques, et recueillis dans l'intention manifeste de promouvoir le pouvoir de l'évêque dans la cité, il en est toutefois un dont la signification paraît quelque peu différente. Un jongleur ne connaissant pas de prière mais voulant vénérer l'image du crucifié autant qu'il le pouvait, a joué de son instrument de musique devant elle. Le Christ en croix lui offre alors, pour le remercier, son soulier droit, que l'évêque doit par la suite, sur la pression du Christ, racheter au jongleur²². Les clercs qui mettent cet épisode par écrit ont l'intention évidente de rappeler que la foi qu'expriment à leur manière — fût-ce en faisant le bateleur ! — les humbles a de la valeur aux yeux de Dieu. En même temps, le fait que la conclusion tourne à la mésaventure de l'évêque indique que cette conception ne fait plus désormais l'unanimité parmi les ecclésiastiques.

Peu à peu, en effet, les « doctes » ont perdu cette bienveillance — ou plutôt cette ouverture — à l'égard des « simples », en qui ils n'ont plus vu que des « ignorants » — à éduquer, donc, et on sait que, peu à peu, s'est imposée aux clercs la vision de deux Églises, l'« enseignante » (*Ecclesia docens*) et l'« enseignée » (*Ecclesia discens*). Ainsi, en 1509, un curé de Rouen, dans un manuel à destination des autres curés de son diocèse, définissait le « sacerdoce de l'ordre » comme « ordonné pour dissiper l'ignorance du peuple²³ ». Le divorce entre clercs et fidèles paraissait effectif. La suspicion croissant, l'« ignorant » s'était assez vite mué en « superstitieux », aux yeux des ecclésiastiques. Le contexte, à partir du XVI^e siècle, de concurrence confessionnelle — chacun des clergés, catholique et protestant, cherchant à détourner le « peuple » de l'« idolâtrie » ou de l'« hérésie » des adversaires — n'a fait qu'amplifier un phénomène bien perceptible au siècle suivant dans ce qu'on a accoutumé d'appeler la « querelle des rites »²⁴. Étudier celle-ci, sous forme d'*excursus*, devrait permettre de mieux saisir les enjeux de la question qui nous concerne ici.

« Inculturer » ou « acculturer » le christianisme ?

Excursus par l'Extrême-Orient

Au début du XVII^e siècle, les jésuites partis évangéliser les Chinois et les Indiens ont fondé leur entreprise missionnaire sur l'idée que le christianisme n'était pas seulement l'affaire des Européens, et qu'il pouvait être implanté au sein d'autres cultures. Arrivé en Chine dès 1583, Matteo Ricci (1532-1610) décide de « se faire Chinois avec les Chinois », dans la ligne de l'apostolat de Paul définie dans

²² Jean-Claude Schmitt, « Cendrillon crucifiée. À propos du *Volto santo* de Lucques », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, colloque d'Orléans de 1994, Paris, 1995, p. 241-269.

²³ Artus Fillon, *Speculum curatorum* [Le miroir des curés], éd. de Paris, 1510, fol. 5 r^o.

²⁴ J. Brucker, « Chinois (rites) », dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, Paris, 1923, col. 2364-2391. Philippe Lécivain, « La fascination de l'Extrême-Orient, ou le rêve interrompu », dans *L'Âge de Raison (1620-1750)*, t. IX de *l'Histoire du Christianisme*, Paris, 1997, p. 755-834.

la première Épître aux Corinthiens²⁵ : il apprend la langue, s'habille à la chinoise et étudie de près le confucianisme. Pour parler du Dieu chrétien aux Chinois, il n'hésite pas à utiliser le vocabulaire même de ces derniers : *Shangdi* (« Seigneur d'en-haut »), *Tian* (« Ciel »), ou encore *Taigi* (« ultime principe »), sans craindre que de telles analogies ne finissent par prêter à confusion²⁶. Il juge aussi que les honneurs rendus à Confucius et les cérémonies destinées à honorer les ancêtres ne sont pas idolâtres dans la mesure où on les pratique en sachant qu'ils ne sont en rien incompatibles avec le christianisme. Là encore, la référence est paulinienne. Toujours dans la première Épître aux Corinthiens, la discussion portait sur la consommation des viandes sacrifiées aux idoles : aux « forts dans la foi », reconnus déjà dans l'Épître aux Romains « capables de manger de tout » (Rm 14, 2), cela était, selon Paul, possible, à condition que les « faibles » n'en soient pas scandalisés (1 Co 8 ; 10, 25-32 ; 14, 14 — 15, 1). L'attitude des évangélistes jésuites s'explique alors par le fait que ces derniers s'adressent à des lettrés, des mandarins, assimilables à des « forts dans la foi », et qu'ils les tiennent pour capables de comprendre la spécificité du christianisme même présenté à travers leur propre culture.

Cette conviction se retrouve chez un autre jésuite italien, Roberto De Nobili (1577-1656), qui arrive en Inde en 1604. Il entreprend alors en effet l'évangélisation des Indiens sur des bases similaires : la conversion, explique-t-il à ceux qu'il convertit, ne signifie pas adoption de la culture et du mode de vie européens ni trahison de la civilisation indienne. Le « vieil homme » qu'il faut dépouiller n'est pas l'« Indien », c'est le pécheur, et on peut vivre en chrétien sous tous les cieux et en conformité avec bien des cultures — pourvu que les deux commandements du Christ puissent être respectés. Ainsi, De Nobili cherche avant tout à amener les convertis à interioriser leur démarche. Pour ne pas les choquer, il évite lui-même soigneusement tout ce qui pourrait porter atteinte au système des castes — si bien que ses convertis appartiennent aux hautes castes. Il se présente comme un *raja* romain, il adopte un régime végétarien, il porte la robe jaune et vit comme un moine pénitent. À la mission des basses castes et des parias, il assigne une partie de ses missionnaires, bien différenciés, aux yeux des Indiens, de ceux qui, comme lui, prêchent aux hautes castes. La ségrégation imposée par le système des castes est maintenue même dans l'église : on y trouve des confessionnaux séparés, des tables de communion distinctes, des bancs réservés...

Il y a sans doute eu malentendu entre ces jésuites et les Extrême-Orientaux qu'ils estimaient avoir convertis au christianisme. C'est ce qui ressort de l'étude de Jacques Gernet sur les sources chinoises du temps, favorables ou hostiles aux chrétiens. Certes, cet historien entend démontrer une thèse résolument révisionniste, selon laquelle le rejet du christianisme n'aurait pas été dû à la xénophobie des Chinois à l'encontre des « barbares d'Occident », mais serait la conséquence logique d'un fait, tenu pour acquis par l'auteur : Européens et Chinois représentent deux « humanités » qui ne pouvaient pas se comprendre, ni sur le plan purement linguistique, sémantique et syntaxique, ni sur le plan

²⁵ Voir 1 Co 9, 20-22 : « J'ai été avec les juifs comme un juif, pour gagner les juifs [...], avec tous ceux qui sont sans loi [=les païens non soumis à la Loi de Moïse], comme si j'étais sans loi [...]. Je me suis fait tout à tous pour en sauver sûrement quelques-uns. »

²⁶ J. Dehergne, « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois », dans les *Actes du troisième colloque international de sinologie*, tenu à Chantilly en 1980, Paris, 1983, p. 13-46.

philosophique (« Notre raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues »)²⁷. L'incompréhension aurait donc été inévitable. Ainsi, les bons pères auraient pris les choses à l'envers en estimant comme finalement indifférentes pour les convertis chinois les pratiques liées au culte de Confucius et des ancêtres : ce serait plutôt la religion catholique qu'on leur propose, avec ses traditions et ses rites très concrets, que les convertis auraient acceptée comme l'une de ces traditions populaires taoïstes et bouddhistes perpétuées dans les syncrétismes aux contours flous qu'affectionnent les Chinois. E Zürcher, en 1994, est même allé plus loin que J. Gernet : pour lui, la nécessité pour toutes religions, y compris le bouddhisme un millénaire plus tôt, aux IV^e-VI^e siècles, de s'adapter au confucianisme, l'« idéologie centrale » de la culture chinoise, constitue un véritable « impératif culturel chinois »²⁸. Or, il ressort des écrits des principaux convertis de Ricci déjà étudiés que ceux-ci n'ont justement reçu du christianisme que ce qui n'allait pas à l'encontre du confucianisme. Par exemple, en 1641, Han Li, dans son *Livre d'admonition*, indique sa manière d'accommoder la « doctrine du Seigneur du Ciel » avec les traditions confucéennes : rien n'y est dit du Christ, de sa vie, de sa passion ni de sa résurrection²⁹ !

Désigner le Dieu chrétien par le terme chinois de *Tian* (« Ciel ») aurait de même prêté à équivoque. En effet, pour les Chinois, « le Ciel n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies³⁰. » Dans ce cadre, il n'y a pas de place pour la compréhension réelle de notions chrétiennes aussi fondamentales que la transcendance, l'incarnation, l'immortalité de l'âme et le salut.

Malheureusement, il n'existe pas d'études semblables sur les sources indiennes. Fort de l'exemple chinois, il faut tout de même se demander comment l'Évangile a pu être prêché sans remise en cause du système des castes.

Toutefois, quoi qu'il en soit de la réception réelle du christianisme en Chine et en Inde, il est intéressant pour le propos de cet article de constater — par-delà les malentendus et les méprises réciproques — que les missionnaires jésuites ont bel et bien l'idée que la conversion au christianisme des Chinois et des Indiens n'implique pas une rupture de ces derniers avec la culture, les valeurs et le mode de vie des milieux mandarinaux ou brahmaniques.

Dans les deux cas, on pourrait parler d'une tentative d'« inculturation » du christianisme, c'est-à-dire de son adaptation à une culture non judéo-chrétienne et extra-européenne. J. Gernet, quant à lui, parle d'« acclimatation »³¹, et D.E. Mungello ou E. Zürcher d'« accommodation »³². À la base, l'idée

²⁷ Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, 1982 ; « Problèmes d'acclimatation du christianisme dans la Chine du XVII^e siècle », dans *Catholicisme et sociétés asiatiques*, sous la dir. d'A. Forest, Tokyo, 1988 ; et encore : *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, 1994.

²⁸ E. Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », dans *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, sous la dir. de D.E. Mungello, Nettetal, 1994, p. 31-64.

²⁹ E. Zürcher, « Un "contrat communal" de la fin des Ming : Le Livre d'admonition de Han Li (1641) », dans *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles*, actes du colloque de Paris (octobre 1991), éd. par Catherine Jami et Hubert Delahaye, Paris, 1993, p. 3-23.

³⁰ Philippe Lécivain, art. cit., p. 792.

³¹ Jacques Gernet, art. cit.

qu'il y a plus d'une manière d'être authentiquement chrétien — idée sur laquelle, on l'a vu, était également fondée l'attitude de Thomas d'Aquin envers la religion des simples. Il est toutefois remarquable que les jésuites en Chine et en Inde lui soient demeurés si longtemps fidèles, alors que les milieux ecclésiastiques en Europe la rejetaient de plus en plus. Dès les années 1620, la papauté subit de fortes pressions en vue de la condamnation de la pastorale jésuite en Extrême-Orient. Si le pape Grégoire XV, loin d'y céder, approuve expressément en 1623 les méthodes de Roberto de Nobili en Inde, la « querelle des rites » ne fait pourtant que s'amplifier dans les décennies qui suivent. On se déchaîne contre les jésuites qu'on accuse de dénaturer le christianisme en prétendant l'accommoder aux habitudes culturelles et sociales des Chinois et des Indiens — tout comme Pascal dans ses *Provinciales* leur reproche de perdre de vue la vérité chrétienne à force de faire droit au siècle³³. Dans les années 1640, 1650 et 1660, ne connaissant de la situation chinoise que ce qu'en rapportent les missionnaires rivaux, Rome préfère rappeler le principe paulinien qui doit prévaloir. Finalement, mais seulement en 1704 et 1715, puis en 1742, les options missionnaires des jésuites de Chine et d'Inde sont condamnées par Rome. S'impose alors l'idée que le christianisme doit être pratiqué tel qu'il se pratique en Europe. Un missionnaire français se réjouit, et parlant des constitutions de 1715 et 1742, écrit : « Loin de nuire à la chrétienté en Chine, ce qui serait un blasphème à penser, elles lui font au contraire un très grand bien, et le plus grand qu'elle [= la chrétienté de Chine] pouvait espérer, qui est de la purifier de tant de superstitions³⁴. »

Ce n'est donc plus seulement une foi que les missionnaires sont tenus de répandre parmi les peuples qu'ils tentent d'évangéliser, mais véritablement la culture européenne. Pour décrire cette entreprise, on est tenté de reprendre un terme employé par les ethnologues et les historiens de la conquête des Amériques par les Ibériques : l'« acculturation ». L'image est celle d'une greffe culturelle imposée *ad culturam alteram*, « à une autre culture », alors que les jésuites ne désiraient qu'implanter la foi chrétienne *in culturam alteram*, « dans une autre culture ».

Ainsi, le « vrai christianisme » est tout à fait assimilé à la culture européenne, de même qu'en Europe il l'est à la seule sensibilité des clergés catholique ou protestants. Ce changement des mentalités correspond à un point de vue d'intellectuels, en tout cas de gens qui se considèrent comme savants face à des « ignorants », et il contient en cela une bonne part de condescendance. Il est d'ailleurs intéressant de constater que ce mouvement s'est poursuivi au siècle des Lumières. Le mépris d'intellectuels pour le peuple ignorant et obscurantiste qu'on repère alors au sein des élites cultivées philosophiques, pourtant si promptes à dénoncer l'intransigeance des ecclésiastiques et à appeler à l'écrasement de « l'Infâme », ne serait-il pas à rapprocher du combat des clergés contre les « superstitions » ? Tous deux manifestent le fossé qui s'est agrandi entre le peuple et les élites

³² D.E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985 ; E. Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative », art. cit.

³³ C'est dans la cinquième lettre que, fort significativement, les deux thèmes se trouvent entrelacés.

³⁴ Cité par Philippe Lécivain, art. cit., p. 785.

cultivées et partant l'incapacité croissante de ces dernières à accepter la validité de cultures « autres »³⁵.

Les chrétientés : le christianisme diffracté par les cultures

Parler, comme on le fait couramment, de religion populaire revient donc à reprendre, fût-ce sous une couleur scientifique, l'attitude résolument acculturatrice progressivement adoptée par les milieux ecclésiastiques au tournant du Moyen Âge et de l'époque moderne. Jacques Chiffolleau, en 1988, notait à ce propos avec beaucoup de pertinence³⁶ :

« En voyant les chrétiens des années 1400 communier si peu, se flageller sans mesure, prier parfois comme des automates, croire au vol des sorcières, les spécialistes d'histoire de la religion, même les plus récents, n'ont pas hésité à parler d'« excroissances superstitieuses », d'« aberrations du sentiment religieux », de « déviations inquiétantes », de « christianisation incomplète ». Mais n'est-ce pas juger en fonction des seuls critères cléricaux ou, pis encore, projeter sur ces temps reculés nos conceptions contemporaines de la vie religieuse ? L'idée qu'il puisse y avoir *un* christianisme parfait à l'aune duquel on pourrait mesurer l'éclat, la force de la religion quotidienne à tel ou tel moment historique précis paraît, pour le moins, très contestable. »

Et de fait, l'exégèse contemporaine des textes néo-testamentaires et de la littérature dite apocryphe, tout aussi bien que l'étude des premiers siècles de l'histoire du christianisme, incitent à prendre conscience que cette religion s'est développée à l'origine sur le mode de l'inculturation dans le monde hellénistique et romain d'un message centré sur la croyance en Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu mort et ressuscité pour le salut des hommes. Il n'y a donc pas eu, effectivement « *un* christianisme parfait », du moins originel, mais des communautés invitant à vivre la foi chrétienne dans des cultures particulières (Rome n'est pas Alexandrie, ni Antioche, et encore moins Jérusalem). Ou, si l'on veut, le christianisme a suscité dès l'origine des chrétientés dont la diversité est, par exemple, illustrée par l'opposition entre l'option de Paul en faveur de l'ouverture au monde des « gentils » (les *goyim* des juifs) et le désir de Jean de bâtir un authentique judéo-christianisme, ce dont rendent compte les récits des Actes des apôtres et la confrontation d'épîtres dans le Nouveau Testament d'inspiration très différentes, tout comme celle des lettres pauliniennes avec l'Apocalypse. Le fait qu'au III^e siècle, lorsque les Églises en viennent à codifier le canon des Écritures, elles y incluent ces textes pourtant antithétiques, indique d'ailleurs que la diversité, du moins virtuelle (puisque le judéo-christianisme n'a pas survécu aux communautés johanniques), est toujours considérée comme une donnée fondamentale du fait chrétien.

Au vu de ce qui précède, et pour en revenir à notre propos, la question à se poser pourrait alors être la suivante : ce qu'on perçoit aujourd'hui des « croyances populaires » des Occidentaux du tournant du Moyen Âge et de l'époque moderne est-il compatible avec la foi chrétienne ?

³⁵ Étudiant l'emploi du terme « superstition(s) », au singulier et au pluriel, au XVIII^e siècle, Bernard Dompnier explique qu'au pluriel il dénonce justement « les formes d'un manque de lumières » (ouvr. cit.).

³⁶ Jacques Chiffolleau, « La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520) », dans *Histoire de la France religieuse*, t. II, « Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières », Paris, 1988, p. 11-185, ici p. 13.

« Croyances populaires » et foi chrétienne

Les principaux traits de ces « croyances populaires » ont été excellemment présentés en 1994 par Robert Scribner³⁷. Cet historien insiste en particulier sur le fait que le sentiment de la présence ici-bas de créatures de l'autre monde explique l'attachement aux pratiques liées à la croyance au purgatoire, et que les histoires de fantômes se retrouvent dans les nombreux récits de retour d'âmes du purgatoire demandant à des membres de leur famille d'accomplir pour eux tel vœu laissé en suspens ou telles bonnes œuvres susceptibles d'abréger le temps de leurs souffrances. Il souligne de même que la présentation de la messe comme le mémorial réactualisant de la Passion du Christ a été d'autant mieux reçue qu'elle correspond à un autre sentiment fort, celui de l'interpénétration du temps sacré et du temps profane. Mais pour notre propos, le principal à retenir est cette mentalité « magique » des populations du passé, selon laquelle l'homme est capable d'intervenir sur le monde qui l'entoure parce que nature et surnature, monde d'ici-bas et autre monde, sont en communication voire s'interpénètrent, que le microcosme et le macrocosme s'influencent l'un l'autre, et que certains gestes et certaines paroles sont capables d'agir sur ses interrelations. D'où la croyance aux sorts, formules et autres charmes, et l'existence de pratiques codifiées en recettes, transmises dans les villages de guérisseur (—sseuse) en guérisseur (—sseuse).

Or, ce que les ecclésiastiques ont enseigné aux populations qui ont cette mentalité magique à propos des sacrements chrétiens et de ces objets et ces rites qu'ils qualifient de « sacramentaux »³⁸, peut leur paraître s'accorder avec la conviction que ce qui est signifié par les rites s'accomplit en ce monde et est efficace en l'autre monde³⁹. Les ecclésiastiques en Occident ont certes de plus en plus condamné l'usage des sacramentaux par les populations : ils y ont vu de plus en plus volontiers des détournements magiques et « superstitieux » — donc des « abus », au sens propre, des mauvais usages — de ce qu'ils estiment être leur fonction proprement religieuse et chrétienne. Et ils y ont dénoncé une instrumentalisation, à leurs yeux intolérable, de la religion, voire du divin, le Créateur se trouvant mis au service de ses créatures. Toutefois, en 1995, l'historien R.N. Swanson nous a invité à prendre le recul critique nécessaire devant ce discours clérical : cela fait, il est possible de voir que « l'usage des sacramentaux confirme peut-être la validité d'une religion laïcisée qui opère le long de, et non en contradiction ou en opposition avec, la religion cléricalisée qui se situe dans l'Église et les sacrements »⁴⁰.

³⁷ Robert W. Scribner, « Elements of popular belief », dans *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, sous la dir. de Thomas A. Brady Jr, Heiko A. Oberman et James D. Tracy, Leyde, 1994 et 1995, 2 vol., t. I, p. 231-262.

³⁸ Il s'agit d'objets bénits par un prêtre, images, cierges, pain, eau, sel, mais aussi de la sonnerie de la cloche de l'église, des bénédictions des champs, et plus largement de tous ces « rites rassurants » étudiés par Jean Delumeau (*Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, p. 33-176), auxquels il faudrait adjoindre d'autres objets encore, comme le scapulaire ou le chapelet (*ibid.*, p. 385-396).

³⁹ Même si la théologie sacramentelle, depuis saint Augustin, définit les sacrements comme « les signes visibles de la grâce invisible » et s'efforce de les distinguer de rites magiques, justement, en disant qu'au contraire de ces derniers, par lesquels on tente de s'assurer une emprise sur les forces invisibles, ils sont le don de la présence du Christ dans le Saint-Esprit et, s'ils produisent un effet par eux-mêmes (*ex opere operato*), tiennent leur efficacité du Christ et non de celui qui les administre (d'où l'anti-donatisme de saint Augustin). Il va sans dire qu'on est ici, une fois de plus, dans l'ordre de la doctrine, et que les fidèles ne sont pas entrés dans de telles subtilités. Pour eux, les sacrements, gestes et formules, sont, dans le meilleur des cas, « les signes efficaces de la grâce divine ».

⁴⁰ R.N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*, Cambridge, 1995, p. 184.

L'absence de contradiction ou d'opposition objectives, malgré l'opinion et l'impression des clercs, est un fait à noter. Elle permet de saisir que cette religion des laïcs (*laicised* en anglais n'a aucune des connotations du français « laïcisé »), « populaire » donc, inculturée dans une mentalité magique, constitue bien cette « chrétienté traditionnelle », selon l'expression de John Bossy, définie par l'observation scrupuleuse voire exubérante des rites, l'appel aux sens, l'accent portant sur les manifestations et pratiques collectives de la religion, enfin la sacralisation du monde, ce qui est une autre manière de mentionner la mentalité magique⁴¹. De façon concordante, en 1992, au terme d'une analyse des croyances et pratiques populaires d'avant la Réforme en Angleterre qui pourrait être étendu à l'ensemble de l'Occident, Eamon Duffy constate : *This is not paganism, but lay Christianity*, « ce n'est pas du paganisme, mais une chrétienté laïque »⁴². Déjà en 1975, Philippe Ariès affirmait qu'« il y a place pour une certaine manière d'être chrétien à côté, en dehors de l'élite chrétienne, et même contre elle⁴³ ».

Le « foisonnement rituel », pour reprendre l'expression de Jacques Chiffolleau⁴⁴, et la croyance au salut par Jésus-Christ mort et ressuscité, que nous avons vu être le cœur du message chrétien, seraient donc compatibles. C'est sans doute l'affirmation qui pose le plus de difficultés. Pour en montrer la validité, l'analyse d'un testament, celui, olographe, de Pierre de Rohan, en 1509, peut avoir quelque utilité.

Représentatif des testaments d'Occidentaux conservés, il témoigne que le recours, manifesté comme familier et objet de pratiques fréquentes, à des « avocats » au Ciel, la Vierge, les saints patrons et plus généralement, de peur d'oublier — et donc de mécontenter — quelqu'un « toute la cour et compagnie céleste », est vécu comme la demande d'une intercession authentique, ne remettant absolument pas en cause le fait que le jugement et la grâce qui peut l'infléchir ne sont que de Dieu seul, Christ « Rédempteur » et « benoît Sauveur ». La comparaison s'impose d'ailleurs ici avec la mentalité politique du temps, qui, dans le cadre du gouvernement de la grâce royale, attache beaucoup d'importance à la recherche de la bienveillance des conseillers et des proches du souverain, censé rendre ce dernier plus favorable à des requêtes dont la satisfaction serait présentée sur le mode du « bon, puisque c'est vous... ».

De même, des messes pour le salut de son âme sont demandées en masse par Pierre de Rohan, onze cent vingt quatre messes hautes, si on fait le compte de celles qui doivent être célébrées durant la première année qui suivra le décès, et des « petites messes », ou messes basses, innombrables, puisque par deux fois le testament précise : « autant que de prêtres il se trouvera », « autant et à si grand nombre des religieux et autres prêtres qui s'y trouveront ». Mais cela n'est pas incompatible avec la confiance dans le Christ qui est au contraire constamment affirmée et réaffirmée dans le testament : outre les formules pieuses sur la rédemption et le salut en Jésus-Christ, il faut noter que le premier cité

⁴¹ John Bossy, *Christianity in the West*, Oxford, 1985, en particulier p. 98, 102 et 121.

⁴² Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Haven et Londres, 1992, p. 283.

⁴³ Philippe Ariès, « Religion populaire et réformes religieuses », *La Maison-Dieu*, 122, 1975, p. 89, cit. dans Jean Delumeau, « L'histoire de la christianisation », art. cit., p. 139.

⁴⁴ Dans *Histoire de la France religieuse*, t. II, « Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières », Paris, 1988, p. 63-127.

des couvents bénéficiant d'un legs est précisément celui de « Sainte-Croix » à Paris, et que l'église fondée par Pierre de Rohan et dans le chœur de laquelle il souhaite être enterré est dédiée elle aussi à la « Sainte-Croix », cependant qu'une fondation pour l'entretien de deux novices ou religieux (en plus d'une fondation déjà faite pour l'entretien de treize autres religieux) est prévue dans le couvent de Sainte-Croix du Verger. La sensibilité religieuse qui s'exprime ici lie donc sans ambiguïté la croyance en l'action toute-puissante de la grâce, qui fait bénéficier des mérites de l'unique sacrifice du Christ sur la Croix, avec des pratiques d'intercession nombreuses et ferventes. Elle renvoie à la croyance, développée dans les *Artes moriendi*, en l'ultime tentation à laquelle est soumis l'agonisant, dont le testament de Pierre de Rohan rend explicitement compte et qui doit conduire l'agonisant à s'en remettre à la miséricorde du Christ, sans désespérer des péchés commis ni s'enorgueillir des bonnes œuvres accomplies. Les rites liés à la mort et à la croyance au purgatoire ne la remettent ainsi aucunement en cause. Et il semble bien que la popularité de ce thème de la « bonne mort » aux derniers siècles du Moyen Âge en Occident et à l'époque moderne dans le monde catholique apporte la preuve de la christianisation des populations. Le cœur du message chrétien est manifestement su, cru, et surtout vécu. Mais il l'est dans une culture magique, qui n'est plus la culture des clercs du temps et qui n'est pas la nôtre : il constitue une chrétienté différente de celle des élites ecclésiastiques d'alors ou encore de ce que nous pouvons estimer être la chrétienté catholique européenne d'aujourd'hui.

Ces laïcs du passé font décidément vraiment beaucoup penser aux paysans du Hurepoix des XVI^e et XVII^e siècles, « ces campagnards » que Jean Jacquart trouvait « à la fois si lointains et finalement si fraternels⁴⁵ ». Ou faut-il inverser les termes : « si fraternels et finalement si lointains » ?

Thierry Wanegffelen

⁴⁵

Jean Jacquart, *La Crise rurale en Île-de-France, 1550-1670*, Paris, 1974, p. 13.